

Quien cuida de sí

Ángel Gabilondo

I. EL QUIEN DE LA CUESTIÓN

Si se dice «*Quien cuida de sí*», cabría considerar que estamos ante la respuesta a una supuesta pregunta: «¿quién cuida de sí?». No es necesario insistir en que tal aparente respuesta es, a su vez, una cuestión. Y no sólo la de «¿quién es *quien*?», sino aquella que «*quien*» posibilita y preserva. Mejor, aquella en la que la propia cuestión consiste. Decir que «*quien*» es «quién» no es una mera respuesta, ni siquiera, sin más, una reformulación de la pregunta, sino que dice «lo que es». En efecto, dice. Y dice como «lo que es» dice: sin agotar el decir. Es un modo de proceder. Y lo que dice no queda del todo patente. En principio, no se satisface en ningún yo que, con su dar cuenta, la zanje. No estamos, por tanto, en un terreno en el que limitarnos a plantear preguntas o en el que cerrar el asunto con un par de buenas respuestas. Al escuchar lo que la cuestión deja, aquello que late en «quién», pronto se manifiesta su polisemia¹. Pero también «*quien*» se dice de muchas maneras. Y no sólo. Abre las posibilidades del decir, comprometiendo tal vez tanto lo que dice cuanto su modo de decirlo y, quizás, hasta el límite en el que el propio decir hace la experiencia límite de jugarse su suerte.

Una vez que la cuestión «*quién*» no remite, sin más, a una profundidad o interioridad en la que descansa el sentido o la clave, sino que se despliega lingüísticamente en una historia o relato, viene a ser insuficiente con señalar que no todo yace en el *qué*, o en el *por qué*, o en el *cómo*. *Quien* dice, entonces, alguna especie de cercanía. Quien pregunta «¿quién?» no se cuestiona simplemente por algo, ni siquiera se reduce a hacerlo por alguien, es ya alguien al hacerlo. Pero sigue resultando insuficiente. La cuestión misma es *quien*. No sólo *por* el quien, ni *de* un quien, es en sí misma la imposibilidad de reducirse a ser en sí misma; es en sí misma para otro. Este ser sí misma, no sólo para otro, sino en otro, es lo que la confirma como *quien*. Es el *quien* de la cuestión (no sólo su *quid*). No es el *quien* del que formula la cuestión, ni el *quien* que la formula, es el *quien* que ésta deja; y deja venir.

¹ Ricœur subraya «cuatro modos de responder a la pregunta ¿quién?: ¿quién habla?, ¿quién obra?, ¿quién se cuenta?, ¿quién es el sujeto moral de la imputación?», en *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 199. Trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 173.

Ya Hegel señala que «el *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro» es fundamento y base, *elemento* de la filosofía². No se trata de un mero requisito o condición previa: es el terreno que brota en cada caso como espacio filosófico cuando uno se reconoce otro en lo que se le presenta como tal otro. Pero «este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento de su devenir»³. Con ello se muestra, a la par, la apertura de la cuestión como despliegue, y se acenúa, a su vez, que el *quien* de ese tal *sí mismo* no es el de una posesión cerrada y firme, que pilota sus acontecimientos y que se sabe dueño y poseedor de su obrar como supuesto autor de sus hechos. Esta aparente «irresponsabilidad» reclama una nueva lectura de lo que quepa considerar como «hegemonía».

Convocados a un determinado quehacer, el *quien* de la cuestión nos sitúa en el seno de la pregunta por el hacer, que es asimismo la de «¿qué significa hacer?»⁴. Por otra parte, no hemos de precipitarnos sobre el obrar (aunque «obrar» significa ‘hacer’)⁵, ni quedar cegados por un actualismo y un moralismo que buscan un determinado provecho de la tierra. Sin embargo, pronto nos hacemos cargo de un hablar sobre el *quien*, que puede identificarse con quien habla pero que podría eludir el *quien* del hablar. El *quien* de la cuestión, en este sentido, es también la pregunta «¿quién habla?», unida indisolublemente a la de «¿quién obra?» por numerosos y complejos lazos, íntimamente ligada, en todo caso, con el *quien* que queda formulado al formularse la cuestión y que queda formulado como el que formula la pregunta. El *quien* de la cuestión se hace carne en el *quien* del que pregunta y no se agota en lo que pregunta, aunque pregunte por el *quien*. ¿Quién dice *quien*? Ello conduciría por un camino fácil al autor de la frase, pero el asunto resulta más fecundo si se remite al *quien* que queda dicho en lo que se dice sin ser, sin más, ello, al *quien* que no antecede al decir, al *quien* que no se sitúa al margen, al *quien* que es, como se dice, el de la cuestión y no el del que la enuncia, al *quien* que no se reduce a decir «*quien*», sino que se despliega en eso que se viene diciendo y sólo así viene. Ya no basta describir, será preciso contar. Pero aún resultará insuficiente.

La cuestión que deja la pregunta «¿quién?» reaparece como conversación en la que cuaja y rezuma *quien*, y queda efectivamente en cuestión. Ésta se reabre en la misma medida en que el sujeto se muestra como una adecuada conversación. No es un mero intercambio de opiniones, se trata de un conflicto en el que muestra su poder, que es también, como Ricœur señala, su poder hablar, poder actuar... «¿Qué significa hacer?» resuena ahora en «¿qué significa poder?»⁶. Poder, por ejemplo, decir, cuando decirse no es un mero gesto de autopresentación⁷. Mejor, cuando replantea

² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Felix Meiner, 1980, cf. «Vorrede», pp. 22, 20-24. Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 2ª reimp., 1973, cf. «Prólogo», p. 19.

³ *Ibid.*, pp. 22, 24-25. Trad. cast.: pp. 19-20.

⁴ «Wirken heisst tun. Was heisst tun?» M. Heidegger, «Wissenschaft und Besinnung», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 4ª ed., 1978, pp. 41-66, p. 45. Trad. cast.: «Ciencia y meditación», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 39-61, p. 42.

⁵ *Ibid.*

⁶ P. Ricœur y G. Aranzueque, «Ontología, dialéctica y narratividad», en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*, Madrid, Cuaderno Gris/U.A.M., 1997, p. 424.

⁷ Basta pensar con Gadamer en lo que ello pueda significar, lejos de una mera visión de lo que ya sucedería en algún lugar. La *Selbstdarstellung* no es mera ostentación. Cf., por ejemplo, «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», en *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, en *Gesammelte Werke*, Tübingen, Mohr, vol. 2, 2ª ed., 1993, pp. 479-508. Trad. cast.: *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 375-402.

lo que ello pueda querer, en efecto, decir. Esperemos en esta dirección. Conste, por ahora, que tal *autopresentación* no es una mera aparición de algo que existiría ya dado en lo oculto. Antes bien, se trata de un acontecimiento, aquél en el que lo presentado no precede a la presentación, sino que viene a ser en su conformación. En este terreno, la voluntad de decir como voluntad de decirse no será la de una brillante irrupción de un supuesto yo (*moi*), sino efectiva exposición, aventura del y para uno mismo (*soi*), la de sí mismo (*soi-même*). La problematización de *la cuestión quien* abre, por supuesto, más allá de una reducción al *qué*, la posibilidad de preservar la pregunta en el modo de una historia, la de las decisiones o respuestas que no eliminan sino que preservan dicha cuestión.

El cultivo de sí, el cuidado (*souci*)⁸, será ya cuidado con el lenguaje; más aún, del lenguaje. El *soi* no precede como un supuesto *yo* al decir; es ese decir, que no es, sin más, el de uno, el que le sitúa más allá de las ocurrencias de su mera expresión. La presentación es un efectivo riesgo, el de la exposición en la que se presenta tejido-texto a merced de la lectura, de la acción de leer. Esta forma de decir «heme aquí» será atestación de un *quien* que no es de ningún *uno* y que, sin embargo, se ofrece como alguien para otro, como *quien* en acción. No se trata de alguien ya dado que, posterior u ocasionalmente, queda «a merced de»; es quien consiste en ser otro para otro y sólo en esa medida, en ese hacer, es. El «aquí» de «heme aquí» no es el que Hegel delata con buenas razones⁹. Es, a la par, *kairós*, tiempo y espacio adecuado, apropiado en tanto que propicio, y no sólo conveniente. Esta conversación, que *quien* otorga, preserva el diálogo efectivo, y esta disposición muestra que no se trata de un diálogo *sobre* o *acerca de* la cuestión, sino *de* la cuestión.

En esta perspectiva cabe hacerse cargo de que Ricoeur se sitúe *entre* Descartes y Nietzsche. Pero no en un espacio intermedio, ni en un cómodo valerse de las aportaciones de uno y otro, ni en una toma de distancia que enseñoree sus posiciones. *Entre* ellos dice, a la par, entreverado en su cuestión, sin quedar prendado por quienes más bien desempeñan ahora la labor de interlocutores. *Entre* dice participando, interviniendo en lo que está diciéndose y dando que decir.

Ciertamente, el sujeto no está definitivamente dado. Ahora bien, no se trata de señalar, sin más, que está en permanente proceso de cambio o formación, como si esta especie de peripecia supusiera un acopio y modificación sustantivas, y en ello radicara la novedad. Todo se reduciría a afirmar que el sujeto no es algo fijo y firme. Pero ello resulta no sólo insuficiente, sino además infecundo. No estamos ahora en el debate sobre si caben alteraciones decisivas. La cuestión es la de la permanencia, no la de la quietud o la firmeza ante los envites. Para empezar, porque los que resultan históricos lo son, a la par, lingüísticos. Por tanto, no es que el sujeto haya de interpretarlos, sino que él, como ya se dice, es interpretación. Pero el sujeto de la interpretación, nuevamente, no es el de quien interpreta.

⁸ Ricoeur ha destacado «el valor de reflexivo omnipersonal que se preserva en el empleo del '*soi*' en la función de complemento del nombre: '*le souci de soi*' —según dice el magnífico título de Michel Foucault—. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 12. Trad. cast.: p. XII.

⁹ Guardemos, en todo caso, en esta certeza sensible la negación y la mediación, y aunque en ella «no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos», el lenguaje viene haciendo, como lo más verdadero, su tarea. Se dice algo otro de lo que uno supone. *Phänomenologie des Geistes*, cf. pp. 65, 20 y ss. Trad. cast.: p. 65.

No resultan ni suficientes ni adecuadas la exaltación o la humillación del *cogito*. Situar-se entre ambos (ahora en los relatos de Descartes y de Nietzsche) no es tampoco quedarse a medio camino, en una distribución más o menos elegida de sus peculiaridades o aportaciones, sino remitir la lectura de cada cual —el leer que en ellos actúa— a aquello a partir de lo que se muestran ineludiblemente diferentes, esto es, caben y se hacen necesarias como diferentes.

II. CON QUIEN CONTAR

El problema es, entonces, el de la existencia de ese *quien*, el de su ser absolutamente como posición absoluta. Considerarle como locutor, agente, personaje de narración, sujeto de imputación moral, etc., según se subraya en *Soi-même comme un autre*, sitúa ya la cuestión del sujeto como sujeto *del* pensar. De ello no se desprende, en todo caso, que él sea quien lo sostenga o sustente. Tal parecería ser, sin embargo, la posición de Descartes, aquélla en la que quien piensa es un yo que puede afirmar «*je suis*» y que subyace como sujeto del pensar, como su fundamento. Obviamente, ello exige ligar otras verdades a la certeza del *cogito*. Y aquí es cuando la demostración de Dios se hace necesaria: el fundamento se fundamenta a sí mismo. Ricœur estima que esto, así planteado, es excesivo.

La cuestión resulta literalmente descorazonadora. Lo es para uno mismo y otro tanto para los demás. En el supuesto de un sujeto que ya es con independencia de lo que dice o, en el mejor de los casos, aunque así no fuera, sí lo es de aquél con quien habla (quede claro que «Descartes» es ahora una referencia que sólo juega como lugar común), el diálogo, la interlocución y la responsabilidad serían secundarios respecto de lo que él ya es. Esta «sustancialización» del sujeto haría de él un cierto —y excesivo— objeto, al margen de una adecuada consideración del obrar que resultaría, en efecto, demasiado accidental. En este punto, Ricœur insiste en que es preciso dudar más y mejor que Descartes. Y Nietzsche lo hace. El lenguaje no sólo da cuenta del ser y quehacer del sujeto, forma parte del mismo, es él. No es una mera lectura o simple interpretación, es su obra. Más exactamente, es interpretación que es existencia, no existencia que reclama interpretación.

Nietzsche, en efecto, sospecha; más y mejor que Descartes. Se abre la cuestión, no sólo de hasta dónde sospechar sino la de los límites (que no la de las fronteras) de dicho sospechar. Y aquí es donde Ricœur considera inadecuada la fácil salida, no la de sospechar de uno mismo cuando uno mismo sospecha, sino la de sospechar tanto de sí que ya no se necesite sospechar de la propia sospecha y se venga a dar con el cómodo lugar de una postura indiferente. No se ganaría en complejidad sino en complicación; la suficiente para reposar en la tranquilidad de no vérselas con la necesidad de la decisión. Este empeño en impedir tal necesidad confirma al sujeto, afincado en la ausencia de inquietud de lo que, en nombre de la sospecha, adopta la forma (se adapta a la forma) de una comodidad; quizás inquietante, pero una comodidad. Los caminos de la sospecha podrían ser, entonces, los de una especie de «demostración» que se impondría, sin más, evitando la necesidad de una «responsabilidad» (llamémosla por ahora así), esto es, una disposición y una toma de posición que se hace cargo constitutivo de sus efectos. Sin embargo, se trataría de que adop-

tara un aire más argumentativo, que no es simplemente lógico, sino que, con gran peso y conformación retóricos, conduce a un terreno en el que ya no es posible eludir la cuestión que se hace en Ricœur –ahora también lector de Lévinas– clave: «*Me voici!*» («¡heme aquí!»)¹⁰. Ya no sólo un «podéis contarme algo», que sin duda aportaría un cierto *quien* (hay alguien a quien hablar). No estamos *ante* él, nos sentimos *con* él. Más aún, tal posición responde a un requerimiento, pues escucha lo que sucede y parece suceder en otro y, sin embargo, me reclama. Y ni siquiera lo hace como algo mío, ni simplemente desde mí. No me pertenece; le pertenezco más que a cualquier yo. Es *soi*. ¿Cabría decir paradójicamente «mi *soi*»? ¿No será más bien en el que mi yo se agota y resuena, se entrega? De este modo, «*l'effacement*» no es sólo la disolución en el olvido. También en Foucault¹¹ guarda el sentido de un determinado recogimiento, no mero desvanecimiento o disolución. Ahora el yo autor viene a resultar de lo que en él resuena al precio de un gesto de entrega en el que se extravía.

No se agota ahí la cuestión. Efectivamente, el diálogo así entendido, como el encuentro de interlocutores y no mero intercambio de noticias, como necesario espacio de confrontación, de trato, de travesía de las palabras, es decisivo para una determinada consideración del sujeto. Sólo lo sería en tanto en cuanto se encontrara en ese espacio y no cupiera el idealismo de un *subjectum*, en efecto tal, al margen de ese campo de conflicto y de combate, que se acercara a un supuesto «lugar» con su propia sede, ya siendo previamente quien es y dispuesto a mostrarlo. En efecto, el diálogo es el permanente ir de camino en el que el *quien* no se identifica simplemente con el de los caminantes. Y no lo hace porque carece de sentido todo decir «¡heme aquí!» si no responde a alguna espera, incluso a la que se inaugure con dicho decir. Es una respuesta a algún tipo de escisión o necesidad, siquiera la de uno mismo. No se trata de que diga porque escucha (como si el secreto radicara en esa causa), es que dice cuando escucha, en ese «mientras que» que es un durar que florece porque y mientras lo hace. El *quien* no antecede al escuchar; viene a ser tal al hacerlo; mejor, en tanto que lo hace; más aún, mientras lo hace. O quizás, cuando en él se hace; o tal vez, cuando él se viene haciendo gracias (memorantes y rememorantes) a ese escuchar.

Replantada así la cuestión del hacer, se puede, entonces, oír no sólo algo, sino a alguien, en ese oír que sólo se oye cuando se habla con él, esto es, en el entrar en aquello que el otro dice hasta hacerse cargo de «a qué responde» y que corresponde a lo que a ambos «les hace decir». El *quien*, de nuevo, no es, sin más, el de los interlocutores. Más bien, su *quien* es tal en el de aquello que les hace no sólo decir, sino ser. Se trata, en efecto, de un decir que les constituye como siendo lo que son. Decir y ser del *quien*, palabra.

¹⁰ Ricœur trae a E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, p. 180. Trad. cast.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 217 (cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 195; trad. cast.: p. 168).

¹¹ Cf. M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. I, pp. 789-821; trad. cast.: «¿Qué es un autor?», en *Creación*, n.º 9, octubre, 1993, pp. 35-68, cf. p. 47.

III. EN LA INTRIGA DE LA VIDA

Michel Foucault, en su ensayo sobre Julio Verne, señala que «en cualquier obra que tiene forma de relato, hay que distinguir *fábula* y *ficción*. Fábula, lo que es contado (episodios, personajes, funciones que ejercen en los relatos, acontecimientos). Ficción, el régimen del relato o, más bien, los diversos regímenes según los cuales aquél es 'relatado'»¹². Ésta última se muestra, así, como la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre el que habla y aquello de que habla: «aspecto» de la fábula. Lo que nos ocupa es la posibilidad de esa clase de voz eternamente «fuera de fábulas», esa voz que indica referencias históricas, recuerda otros relatos, reanima la memoria del lector; esa voz de relator, primera persona del escritor, que anota en los márgenes del relato claves imprescindibles pero que pueden extraviarse en la memoria. Y no sólo porque «el significado metafórico de una palabra no es nada que pueda ser encontrado en el diccionario»¹³, sino porque la propia vida, que es también de las palabras, se ofrece como un *lapsus* de ficción, no un mero desvío, sino su curso. La ficción no es un fingimiento que busque velar la verdad. Su modo de proceder corresponde al modo de ser de la propia verdad, presentándose como relato trágico y poético que, de modo bien compuesto y configurado, con vocación de unidad y totalidad, pero sin afán de ultimarlas, es una síntesis de lo heterogéneo que recrea lo que hay, que procura de nuevo la acción y que responde a la verdad en su voluntad de decirse.

Es bien conocido, en todo caso, que Paul Ricœur ha subrayado que cabe la unión de la ficción y de la historia, de la que nace el retoño frágil de la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que puede denominarse una *identidad narrativa*. No hemos de olvidar que la propia teoría narrativa de Ricœur, en tanto que prefigurada en la *Poética* de Aristóteles, reclama una transposición moderna, a partir del concepto central de *intriga* (*mýthos*), que precisamente significa, a la par, *fábula* (en el sentido de historia imaginada) e *intriga* (en el sentido de historia bien construida). Y es de esta consideración de donde caben extraerse elementos susceptibles para la reformulación de la relación *entre* la vida y el relato que nos deja *quien*. De ahí que haya de recordarse, de nuevo, que lo que Aristóteles denomina *intriga* no es una estructura estática sino una operación, un proceso estructurante e integrador, un trabajo de composición que hace que la historia relatada tenga una identidad dinámica. Este proceso, como veremos, sólo se realiza en el lector o en el espectador activos, esto es, en el receptor *vivo* de la historia relatada¹⁴.

Por ello, la identidad es considerada, por Ricœur, como una categoría de la práctica¹⁵, en tanto que responder a la cuestión «¿quién?» es contar la historia de una vida. «Las historias se relatan, la vida se vive. Parecería que se abre un abismo entre

¹² M. Foucault, «L'arrière-fable», en *Dits et écrits*, op. cit., pp. 506-513, p. 506. Trad. cast.: «La trasfábula», en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 213-221, p. 213.

¹³ P. Ricœur, «La metáfora y el problema central de la hermenéutica», en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985, pp. 27-45, p. 31.

¹⁴ P. Ricœur, «La vida: un relato en busca de narrador», en *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1984, pp. 45-58. Cf. pp. 45-46.

¹⁵ P. Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, p. 355.

la ficción y la vida»¹⁶. Sin embargo, la historia contada dice el *quien* de la acción. No se trata, por tanto, de una identidad formal, sino que el sujeto aparece como lector y escritor de su propia vida y la misma historia de una vida no cesa de ser *refigurada* por todas las historias verídicas o ficticias que un sujeto cuenta sobre sí. Esta refiguración hace de la vida misma un tejido de historias contadas. El sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí, pero es la cuestión la que da que contar, es ella la que en dichas historias dice su «¡heme aquí!» y, en esa medida, *pervive*.

En ese sentido, somos narradores y personajes de una vida de la que no somos autores; a lo sumo, coautores (corresponsables de nuestras disposiciones), lo que no impide que ello remita a una disposición moral plena. Se trata del relato de una vida de la que no soy autor en cuanto a la existencia, pero sí coautor en cuanto al sentido.

El asunto reviste especial importancia ya que es el propio Ricœur quien ha dado pie para destacar que «todos los símbolos de la culpa, la desviación, el vagabundeo, la cautividad, —todos los mitos— el caos, la ceguera, la caída, hablan de la situación del ser del hombre en el mundo. La tarea es, entonces, partiendo de los símbolos, elaborar conceptos existenciales, lo que significa, no solamente estructuras de reflexión, sino estructuras de existencia, ya que la existencia es el ser del hombre»¹⁷. El propio relato forma parte de la vida antes de exiliarse de ella en la escritura, hace el retorno de la vida, según múltiples vías de aproximación y al precio de tensiones inexpugnables. A condición, en todo caso, de que el proceso de composición, de configuración, no se realice en el texto sino en el lector. Así se posibilita la reconfiguración de la vida por parte del relato, en tanto se produce la refiguración por él de la acción.

Ricœur ha señalado que «el sentido o el significado de un relato brota de *la intersección del mundo del texto con el mundo del lector*. El acto de leer se convierte así en el momento crucial del análisis. Sobre dicho acto descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector»¹⁸. Y, en esa medida, el poder de la ficción se muestra ligado al de la redescipción, y toda intriga ofrece la urdimbre de un espacio-mundo en el que cabe urdir otras intrigas: espacio de vida soportable, espacio de supervivencia. Nuestra propia vida se muestra como el campo de una actividad constructiva, mediante la cual intentamos reencontrar/recrear la identidad narrativa que nos constituye. Es este cuidado el que aporta *quien*.

IV. LA ATESTACIÓN DE QUIEN

Cabe hablar en este contexto de lo que Ricœur sostiene como *atestación*. Sin necesidad de enredarnos en primera instancia en las dificultades de otros usos del término, a las que han de añadirse las habituales en toda traducción, puede señalarse que la sola irrupción del término modifica, no sólo el tipo de certeza cartesiana (la seguridad de que soy yo quien..., siquiera cuando...), sino lo que quepa entender por tal. No es extraño, por tanto, que el propio Ricœur insista en que la atestación es «la

¹⁶ P. Ricœur, «La vida: un relato en busca de narrador», *art. cit.*, p. 50.

¹⁷ B. Melano Couch, «Simbolismo e interpretación filosófica», en A.A.V.V., *Paul Ricœur. Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Docencia, 1983, pp. 37-52, p. 39.

¹⁸ P. Ricœur, «La vida: un relato en busca de narrador», *art. cit.*, p. 51.

especie de certeza que puede pretender la hermenéutica»¹⁹: exige menos que la exaltación epistémica del *cogito* a partir de Descartes y más que su humillación en Nietzsche y sus sucesores. Sin quedar prendidos en este «menos» y «más», ya estamos en unos terrenos en los que la cuestión *quien* viene a ofrecer, si no seguridad, sí algún tipo de palabra. De nuevo, no la palabra que contar sino con la que contar. Es la palabra de alguien otro que, sin embargo, nos involucra de tal modo que lo que dice se dice en nosotros, como si a la palabra le ocurriera que sólo es propiamente tal al decirse, no a nosotros sino en nosotros; quizás, mejor, como nosotros. No es que caiga *sobre* nosotros, es que parece brotar de nuestra propia disposición y decirse sólo por nuestra presencia. Lo que ocurre es que tal presencia ofrece espacios en su seno de necesidad. No son lagunas de ausencia; son el constitutivo ausentarse en que dicha presencia consiste. No es un irse del asunto; es que éste consiste en un ser que viene dándose, yéndose; que es ir.

La verdad de esa palabra es que resulta verosímil, se comporta como la propia verdad, que no es la verdad de uno, sino la verdad en la que uno puede ser. Y no es, sin más, uno; es uno en otro. No es extraño que Ricœur haya señalado, por tanto, que la atestación viene a ser una cierta creencia y confianza. Es la de quien no se limita a creer lo que algún otro dice, sino que se hace cargo de que algo otro se dice, de lo que no es absoluto propietario o autor. Pero se dice en él y reclama correspondencia. Sabe (y ello no es simplemente del verbo saber) que puede otorgársele una respuesta, que es tiempo de confiarse en ella, que las huellas resultan muy adecuadas, que lo conveniente y lo convincente coinciden, como en un encuentro aceptable, y que es cuestión de saborearse en ello.

Se produce, de este modo, una especie de *parresía*²⁰. No ya porque se realice la mera identificación del sujeto de la enunciación y del sujeto de la conducta, sino porque se juega lo que supuestamente se es en un decir que compromete más allá de la palabra que se cree poseer, con la verdad que se procura. Es, en efecto, un probarse, un ensayarse, un experimentarse, una auténtica búsqueda de un modo de vivir. La atestación corre aún más su suerte. Lo que es atestiguado en la atestación no es tampoco ningún yo (*moi*). En última instancia, es la ipseidad²¹. Esto hace de ella un modo de decir el ser verdadero, un modo de decir que lo que dice como ser-verdadero es el *soi*.

Ciertamente, se ha subrayado la vinculación de esta atestación con la del testimonio de Jean Nabert²². Pero no hay que quedarse atrapados en tal vinculación. Ofrece efectivamente algunos caminos. No hablamos de la creencia de *quien cree que*, sino de *quien cree en*. Más aún, de quien afirma no que *creo que*, sino que *creo en*. Ya hemos recorrido lo suficiente para ir más allá, tal vez hacia un *creo con*, en el que las copertenencias y coimplicaciones dejan la atestación en la inviabilidad de ignorar el propio existir, en el sentido de la ipseidad. Creer la palabra del testigo es, a la par, un gesto de coimbricación, de común confirmación, de comunicación, en la que no sólo se comunica algo. Alguien es también lo que se dice.

¹⁹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 33. Trad. cast.: p. XXXIV.

²⁰ M. Foucault, «L'herméneutique du sujet», en *Dits et Écrits*, op. cit., pp. 353-365. Trad. cast.: «La hermenéutica del sujeto», en *Anábasis. Revista de filosofía*, n.º 4, 1996/1, pp. 34-48.

²¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 351. Trad. cast.: p. 334.

²² Como recuerda Olivier Mongin (*Paul Ricœur*, París, Seuil, 1994, p. 172), el propio Ricœur lo ha subrayado.

Es la confirmación (no una mera ratificación sino un nuevo sacramento) de lo que si sucede es porque así viene: sucediendo. El sonido coincide con el sentido: es sonido del sentido y sentido del sonido. Entonces hay acontecimiento. Es el *quien* que hace suya, porque en cierto modo lo es, la declaración de otro. Y lo hace porque otro declara que lo que le sucede le sucede en él. El testimonio no es sólo promesa. El otro es su otro. Aquí, con independencia de que se trate de un absoluto e irreductible otro (otro que sí mismo –en la línea de Lévinas–), u otro (el otro en el que, a la par, consiste uno mismo –camino hegeliano–), se confirma que uno empieza por ser otro para uno mismo y es testigo –lo testimonia en cada caso– de su constitutiva alteridad. «¡Heme aquí!» es también esta palabra desdoblada, de intemperie. No un gesto de arrogancia, sino de necesidad. Resuena con la fortaleza que otorga la fragilidad. Ponerse en la propia superficie, sin más fondo. Desfondarse en esa epidermis de las palabras que no son simplemente de uno es un gesto, en efecto, de fragilidad pero, a su vez, de poder, el de la confianza de decir, de hacer; del decir, del hacer. Ello muestra la necesidad de que un discurso otro que él mismo convenga a la alteridad y, a su vez, la de sostener una cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del otro, sobre todo si la alteridad de la conciencia debe ser mantenida como irreductible a la de otro²³.

Tal irreductibilidad, sin embargo, no impide, precisamente, que el reconocimiento muestre hasta qué punto el *quien* ha venido (siempre viene) a ser otro. No hablamos de la satisfacción de arrogarse la conveniencia del merodeo que uno se ha dado y vuelve a su predisuelta casa plenificado por la riqueza de la «experiencia». No es un acopio ni un incremento de mercancías, más o menos culturales, más o menos morales. El reconocimiento, como la atestación, lo son de sí (*soi*), no de un *yo* que se autoerige como quien dice lo que en él se dice, ese *yo* que olvida que él queda dicho. Reconocerse es también una determinada respuesta. Para Ricoeur, la de «responder a la acusación mediante el acusativo: *me voicit*»²⁴. Tal acusación es la que atribuye a alguien un relato, le otorga esa categoría al decir algo de alguien, le hace cómplice de una decisión, le involucra en una acción. Su desaparición (de nuevo *effacement*) no es, entonces, la del que elude, sino la de quien se siente aludido. No es remisión, sin más, como una carga, de un acto a un autor. El correo no funciona ya con remitente y destinatarios prefijados. La palabra no es ya mero mensaje, escritura entendida como noticia de contenido prefijado. Se reclama, por el contrario, un gesto de «correspondencia». Es, en efecto, un recibir, pero que exige el gesto de acogida de una determinada acción de leer. El reconocimiento no es el de quien asume que, en efecto, el texto-acción, la acción-texto le señala a él, dado que el destinatario está escrito; es el reconocimiento de quien, en el ejercicio de hacerse cargo de lo que se dice, *sabe suyas* las palabras que no le pertenecen. Lo sabe, no porque broten de él, sino en él, pero de ningún otro que no sea sí mismo. No es el reconocimiento de quien «ya sabía», es el acontecimiento de un saberse en lo que se dice; quizás, incluso, reconocerse personaje.

²³ Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 409. Trad. cast.: pp. 396-397.

²⁴ *Ibid.*, pp. 34-35. Trad. cast.: p. XXXVI.

V. EL FORO DE SÍ MISMO

La atestación ofrece una especie de creencia y de confianza que está ligada a la afirmación de sí como ser que obra y sufre. No es una mera opinión, es un límite a la absolutización de la sospecha, desde una determinada consideración del hacer. Y conlleva una clara dimensión ontológica, ya que Ricœur reinterpreta la noción de ser como acto en tanto que horizonte de atestación y llega a hablar de «*un fondo de ser a la par potencial (puissant) y efectivo*, sobre el que se *arranca (détache)* el obrar humano»²⁵. No hay aquí un afán fundamental. Es más, toda pretensión de ir demasiado lejos queda protegida por «este concepto borroso de fondo de ser a la vez potencial y efectivo» que relee la cópula «*enérgeia-dýnamis*»²⁶.

La cuestión *quien* es, entonces, la de la *hermenéutica de sí*. La argumentación conduce a un campo en el que el reconocimiento es un gesto, a la par, de fragilidad y de decisión. *Quien* ha conducido a un espacio que reclama una decisión. El reconocimiento no es un mero acto: es la vida misma del obrar. Pero ya no se trata de una gratificante recogida de las ventajas y valores de un cierto salir de uno mismo.

La hermenéutica de sí es, por ello, «una hermenéutica del decir y del hacer»²⁷, y no sólo porque lo es del decirse y hacerse, como si fueran expresión de un *soi* ya constituido o como si se ofrecieran como posible resultado. El propio decir y hacer, que no se reducen «al de uno» (un «yo» que es «*moi*»), son los que hacen la experiencia de su acaecer. El decir y el hacer quedan también sujetos.

Pero Ricœur lleva en otras direcciones esta perspectiva. Las propuestas sobre la identidad narrativa ofrecidas al final de *Temps et récit* acentúan la necesidad de una identidad *assignable* (y ésta es ahora la clave) al sujeto del discurso y de la acción. Se ha insistido, en todo caso, en el equívoco de confundir una identidad-mismidad (a partir del *idem* latino) y la identidad-ipseidad (que se apoya en el *ipse*). Queda claro que Ricœur no se reduce a los rasgos objetivos del sujeto que habla y obra, sino que atiende a esa capacidad de devenir sujeto precisamente designándose «autor de sus palabras y de sus actos, un sujeto no sustancial ni inmutable, pero sin embargo responsable de su decir y de su hacer»²⁸. Y, por otra parte, estas consideraciones exigen atender lo que ha de estimarse como otro, ya que no es suficiente con marcar la diferencias de la *ipseidad* respecto de la *mismidad*, sino que muestra su alcance en la dialéctica con la *alteridad*²⁹. La presencia del interlocutor, en el terreno del discurso, y del protagonista o antagonista, en el de la interacción, confirma la existencia de otra historia que la mía. Pero Ricœur no queda fijado en ese posible desdoblamiento. Ni se reduce al otro que soy yo (incluso para mí), ni al otro en tanto que irreductiblemente tal. Abre una fecunda perspectiva, al reconocer «una tercera figura de lo otro (*de l'autre*), a saber, el fuero interno llamado también conciencia moral. En la meditación sobre el fuero inter-

²⁵ *Ibid.*, p. 357. Trad. cast.: p. 341.

²⁶ P. Ricœur, «De la métaphysique à la morale», en *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit, 1995, pp. 83-115, p. 100.

²⁷ P. Ricœur, «Autobiographie intellectuelle», en *Réflexion faite*, *op. cit.*, pp. 9-82, p. 76.

²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁹ Cf. *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 351. Trad. cast.: p. 334.

no se acababa el retorno de sí a sí mismo. Pero el *soi* no volvía a él (*chez lui*), sino al término de un vasto periplo. Y volvía 'como otro'³⁰.

Ha sido la cuestión *quien* la que ha conducido a la aserción de *soi*, sin quedar prendada de ciertas filosofías del yo. De ahí que, para Ricœur, se abra el espacio de la cuestión entre la pregunta *quién* y la respuesta *soi*, que no se limita a dar cuenta de la pregunta sino que la problematiza hacia el *quien* en el que el *soi* es más un espacio de contestación que la satisfacción en lo respondido. Resultaría desafortunado confundir esa cuestión en cuyo seno se abren dicha pregunta y posible respuesta con la pregunta misma por un *quien*. No es ahora lo que nos ocupa, sino que se muestra como espacio en el que brota —y lo hace como pregunta— la cuestión que nos acoge.

En esta perspectiva se desarrolla la necesidad de una relectura de los caminos hegelianos. Reconocerse en el absoluto ser otro exige no reducir la meta-categoría del otro a la alteridad del otro. No nos detendremos en las direcciones en las que ha situado Ricœur la exploración del campo de la variedad de las experiencias de pasividad y de exterioridad, y en su vinculación con la intimidad del obrar humano (hacia la carne, hacia el extranjero, hacia ese otro que constituye el fuero interno). Tal vez, con todo, sea ahora fecundo centrarse brevemente en este último aspecto. Si el fuero interno³¹ adopta la forma de *forum*, del coloquio de sí consigo mismo, ya no sólo nos encontramos en terrenos fenomenológicos. En efecto, el sujeto viene a ser un campo de polémico diálogo. Pero el asunto no se reduce a un simple conflicto en el que se abre paso la voz cantante de una subjetividad que se autoerige o autoproclama sujeto del decir. «La atestación constituye la instancia de juicio que hace frente a la sospecha, en todas las circunstancias en donde el *soi* se designa a sí mismo, bien como autor de palabra, bien como agente de acción, bien como narrador de relato, bien como sujeto que da cuenta de sus actos. En este sentido, el fuero interno no es sino la atestación mediante la cual el *soi* se afecta a sí mismo»³².

Ello reviste para nosotros una importancia excepcional. El límite no es el arribo a un perfilado precipicio insalvable que exige una improvisada audacia. Es, en cada caso, no ya la necesidad de una decisión, sino la generosidad (guardemos esta palabra querida por Ricœur, leída también en Descartes) de hacerse capaz de reconocerse responsable de lo que le adviene como un don, de lo que no dispone en todos sus extremos, de lo que más parece oír que decir, la íntima confianza de obrar y sufrir, de existir en el modo del *soi*, sin enseñorear ni dominar lo que sucede.

La atestación no elude las consecuencias. Y estas son ontológicas. Si el fuero interno aparece como íntima convicción que permite decir «¡heme aquí!», se inscribe en la problemática de la verdad en tanto que creencia y confianza (*fiance*). Entonces, nos preguntamos con Ricœur: «¿Podría decirse que el fuero interno es el ser verdadero del ser como acto en las condiciones finitas del obrar humano?»³³.

Efectivamente, ya se había subrayado en otro lugar que la centralidad del obrar se veía acompañada por el descentramiento en la dirección de «un *fondo* de acto y de

³⁰ «Autobiographie intellectuelle», *art. cit.*, p. 77.

³¹ Término que prefiere Ricœur al de «conciencia moral» para traducir el alemán *Gewissen* y el inglés *conscience*. «De la métaphysique à la morale», en *Reflexion faite*, *op. cit.*, p. 107.

³² *Ibid.*, p. 107.

³³ *Ibid.*, p. 108.

potencia» y que «estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y potencia». Con ello Ricœur destaca que si es posible una ontología de la ipseidad es en conjunción con un *fondo* a partir del cual cabe hablar del *soi* como agente (*agissant*)³⁴. Lejos de pretender una identificación del fuero interno con dicho *fondo*, parece necesario subrayar, en todo caso, que este proceso hacia este foro (*fond* dice también *foro*) procura, como se ha indicado, y a la par, un determinado descentramiento.

VI. EL FRÁGIL QUIEN DEL TEXTO

La extranjería de la voz, de la carne, del mundo, del otro... lo es de la palabra. Sin embargo, la atestación se hace cargo de dicha extranjería, como tierra extraña, quizás inhóspita, pero en tanto que hogar que se asume propio. La finitud es también la de la palabra. Es como si hubiera de afirmar sin reducirse a asentir. Tal afirmar se produce en el espacio del hablar. Si «hablar era decir de nuevo el mundo», la intencionalidad se concentraba en el acto de afirmar. «Afirmar, se insistía, es ratificar lo que es»³⁵. Pero la atestación no es un gesto de claudicación, una rendición ante lo dado, sino un efectivo acto de lectura, una verdadera reescritura. La confirmación produce una reconfiguración si la acción de leer es artística. Ello sólo ocurre, en verdad, si tal acción en efecto obra, respeta la textura de la obra (se inscribe en su obrar) y le corresponde. Entonces no se limita a mero asentimiento. Es comprensión. No la mera aceptación indiferente, con independencia del decir. «Lo que se debe comprender no es, primeramente, al que habla detrás del texto, sino aquello de lo cual habla, *la cosa del texto*, a saber, la especie de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto»³⁶. La comprensión no es mera comprensión de un supuesto *prójimo*, como si hubiera de aprehenderse su vida psíquica ajena, «detrás» del texto. Hace historia, e historia poética. De quien se habla y de quien depende la acción tienen una historia; más aún, son su propia historia³⁷. También «¡heme aquí!» se dice de muchas maneras. Es, en efecto, una disposición a dejarse decir algo, pero, a su vez, es un decirlo. No sólo un quedar a merced de que alguien nos diga algo, sino un corresponder, un contestar que, a su modo, ya dice la posibilidad de toda otra respuesta; la permite y la hace posible, incluso la reclama, ya que genera un verdadero espacio de conversación, un campo de interlocución. Si Ricœur nos sitúa en el ámbito en el que hemos de atender a que «alguien dice algo a alguien sobre algo»³⁸, la atestación, no sólo afirma, sino que confirma lo que nunca fue de ese modo. Su

³⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 357. Trad. cast.: p. 341.

³⁵ Ricœur presenta sus búsquedas entre la fenomenología y el estructuralismo para abrir caminos que muestren el alcance ontológico del discurso. Para ello se detiene en la intencionalidad del decir, concentrada en el acto de afirmar. Cf. «Autobiographie intellectuelle», en *Reflexion faite*, op. cit., p. 41.

³⁶ Ricœur marca distancias en este punto respecto de una determinada lectura de Dilthey. Cf. «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986, pp. 161-182, p. 168. Trad. cast.: «Explicar y comprender. Texto, acción, historia», en *Hermenéutica y acción*, op. cit., pp. 75-93, p. 81.

³⁷ Ricœur recuerda este olvido de ciertas referencias identificantes y de determinadas semánticas de la acción. Cf. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 137.

³⁸ Ricœur adopta esta clara posición como un verdadero y trifronte campo de batalla. Vid. «Autobiographie intellectuelle», en *Reflexion faite*, op. cit., p. 40.

ratificación no es un mero copiar o repetir lo que es; antes bien, juega el poder poético del lenguaje y redscribe lo que hay. Quedamos redescritos en esa confirmación. Confirmar lo que es, pero nunca «se dejó ser» así, ni así «se dijo», reabre de nuevo lo que acontece como jamás sucedió. Baste recordar que el texto no es una entidad cerrada, sino la proyección de un universo nuevo, distinto de aquél en el que vivimos. Abre, en tanto que produce fusión de horizontes, el de espera y el de expectativa, ya que el lector pertenece imaginativamente, al mismo tiempo, al horizonte de experiencia de la obra y al de su acción real. La clave reside, entonces, en lo que Ricœur denomina la experiencia del lector. Así, *quien* es tanto texto como lectura, que es la acción de éste, su destino.

Por ello, entre la consideración de la lectura en el texto, en la que el autor implicado puede jugar el papel de manipular y aterrorizar mediante el decreto de la predestinación de la propia lectura, y la institución del acto de leer como instancia suprema de una lectura infinita, se abre la urgencia de otorgar toda su amplitud al tema de la *interacción*, la necesidad de «un lector de carne y hueso, que, efectuando el papel de lector preestructurado en y por el texto, lo *transforme*»³⁹.

Para hacerse cargo de tal interacción, no ha de olvidarse la posición de Ricœur, desde el punto de vista hermenéutico, que se hace cargo de la interpretación de la experiencia y ofrece perspectivas distintas de las reconocidas por el análisis estructural extraído de cierta lingüística en cuanto a la significación de un texto. Es una mediación entre hombre y mundo (lo que nos permite hablar de *referencialidad*), entre hombre y hombre (*comunicabilidad*) y entre el hombre y él mismo (*comprensión de sí*). Aquel «alguien dice algo a alguien sobre algo» nos obliga en la dirección de atender a la dinámica de transfiguración propia de la obra. En este sentido, la intriga es la obra común del texto y del lector, y es el acto de lectura quien realiza la obra, quien la transforma en una *guía* de lectura, con sus zonas de indeterminación, su riqueza latente de interpretación, su posibilidad de ser reinterpretada de maneras siempre nuevas en contextos históricos siempre diferentes. «La lectura misma es ya una forma de vivir el universo ficticio de la obra»⁴⁰, lo que permite recordar a Ricœur que las historias se narran, pero también se viven.

En definitiva, bien ha recordado que una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada, lo que exige considerar el papel desempeñado por la ficción en el proceso. La trama misma de una vida está constituida por una mezcla de acción, de sufrimiento, de actuar y de padecer. La acción no es un simple movimiento físico o un comportamiento psicofisiológico. Hay una semántica de la acción que nos permite hablar de proyecto, objetivo, medio, circunstancia, y que constituye una verdadera *red* que tiene todos los componentes del relato. Por ello, «la propia intelección *phronética* preside la comprensión de la acción (y de la pasión) y la comprensión del relato»⁴¹.

La acción está, desde siempre, simbólicamente mediatizada, y en tanto en cuanto el simbolismo confiere a la acción una primera *legibilidad*, la propia acción viene

³⁹ P. Ricœur, *Temps et récit*, op. cit., pp. 242-243 y 249.

⁴⁰ P. Ricœur, «La vida: un relato en busca de narrador», art. cit., p. 51.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

a ser un *cuasi-texto*⁴². Gracias a esta cualidad prenarrativa de la experiencia humana, la vida puede considerarse como una historia en estado naciente y, en consecuencia, en palabras de Ricoeur, como «una actividad y una pasión en busca de relato»⁴³. Contar la historia de la propia vida, reescribirla a partir de lo no contado y acallado, quizás por exceso, hacerlo llegar a algo efectivo de lo que cabe hacerse cargo, crear las condiciones de su posibilidad, dejarlo ser y decir, es constituir la identidad como relato soportable –tal vez– e inteligible –quizás–.

Si el hombre no es sino un ser enredado en historias, soporte de la posibilidad misma de relatar, y narrar es seguir esas historias no dichas, es el acto de leer el que *procura* –una *cura*, por tanto, un cuidado– la acción y su seguir, recreando miméticamente las posibilidades de *que sea el texto quien*, de nuevo, resulte activo y en su leer se produzca un redecirse. Esta autoimplicación y reactivación⁴⁴ habrán de ganar su alcance fecundo en una consideración sobre la apropiación, «categoría existencial por excelencia»⁴⁵. El propio Ricoeur ha destacado que la ficción, en especial la ficción narrativa, es una dimensión irreductible de la comprensión de sí. Si bien es cierto que la ficción no se realiza sino en la vida y la vida únicamente se comprende a través de las historias que narramos, resulta que una vida examinada, ensayada, en el sentido que cabe tomar, por ejemplo, de Sócrates, es una vida narrada. Por ello, la apropiación está dialécticamente ligada al distanciamiento característico de *la escritura*⁴⁶ y a la objetivación característica de *la obra*. No responde al autor, responde al sentido. Aquí Ricoeur, en diálogo con Gadamer, es bien claro. «Del mismo modo que el mundo del texto no es real sino en la medida en que es ficticio, ha de decirse que la subjetividad del lector no adviene a sí misma sino en tanto que es puesta en suspenso, irrealizada, potencializada, así como el mundo mismo que el texto despliega. Dicho de otro modo, si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, no es menos una dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Como lector, no me encuentro sino perdiéndome (...). A todos los niveles del análisis, el distanciamiento es la condición de la comprensión»⁴⁷. Del mismo modo que tal distanciamiento es constitutivo del fenómeno del texto como escritura es, por tanto y a la par, condición de la interpretación. La *Verfremdung* no es, sin más, algo que ha de reducirse⁴⁸.

Nuestra vida se nos muestra, prácticamente se nos aparece, como el campo de una actividad constructiva tomada de la intelección narrativa, mediante la cual pro-

⁴² Cf. P. Ricoeur, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 183-211. Trad. cast.: «La acción considerada como un texto», en *Hermenéutica y acción*, op. cit., pp. 47-74.

⁴³ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁴ Cf. «Expliquer et comprendre», art. cit., pp. 176-177. Trad. cast.: pp. 88-89. El terreno plagado de ambigüedades hace que Ricoeur muestre las dificultades de introducir la mediación que impida la relación inmediata de endopatía en la que parecen situarse ciertas lecturas de la comprensión.

⁴⁵ P. Ricoeur, «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», en *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 119-133, p. 130.

⁴⁶ Más que una «característica» viene a ser en Foucault una vértebra fundamental. No sólo porque su ejercicio supone un verdadero cuidado de sí, sino porque, en cierto modo, todo cuidado de sí es una cierta escritura. Cf. «L'écriture de soi», en *Diis et écrits*, IV, pp. 415-430. Trad. cast.: «La escritura de sí», en Abraham, Th., *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, pp. 175-189.

⁴⁷ P. Ricoeur, «La fonction herméneutique de la distanciation», en *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 101-117. Evitamos el incorrecto término «distanciación», pero no podemos dejar de lamentar cierta pérdida de la fecundidad de su carácter activo y permanente.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 112.

curamos reencontrar la identidad narrativa que nos constituye, por lo que la reinterpretamos a la luz de los relatos que nos propone nuestra cultura. Vamos siendo «narradores de nuestra propia historia», sin convertirnos totalmente en autores de nuestra vida⁴⁹. Y aquí radican los límites en la diferencia irreductible, pero preservada en la ficción del *como*, de «la vida *como* ficción». Ello incide en la conformación del *quien* como tarea hermenéutica. En el conflicto de las interpretaciones se teje, a la par, el texto mismo.

VII. QUIEN LEE Y NARRA

Porque somos *ensayo* (de ahí «la vida examinada», «la constitución de sí», «la experiencia de sí», etc.), y lo somos por el poder que disponemos de aplicar(nos) a nosotros mismos las intrigas que recibimos de nuestra cultura y de probar así los diferentes papeles asumidos por los personajes predilectos de las historias que preferimos, que elegimos, así, mediante variaciones imaginativas sobre nuestro propio *ego*, en las que, por cierto, me introduce la lectura⁵⁰, es como intentamos una comprensión narrativa de nosotros mismos, la única que escapa a la alternativa entre cambio puro e identidad absoluta. Entre ambos queda *la identidad narrativa*.

En lugar de un *yo* atrapado por él, surge el *sí mismo*, instruido por los símbolos culturales, en cuya primera instancia se sitúan los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa. No atañe, en todo caso, sólo a la historia individual. El propio Ricœur no olvida la historia común, la de un pueblo, de una nación y, por último, de la humanidad considerada como un único actor de la historia.

Del mismo modo que la aristotélica fábula o intriga (*mýthos*) se ofrece como un conjunto de incidentes sucesivos que forman un todo, a la vez, uno y completo, la intelección narrativa consiste en hacer una síntesis de factores heterogéneos, o como Paul Veyne señala, un conjunto de causas, casualidades e intenciones. La identidad narrativa no cesa de hacerse y deshacerse, por lo que llega a ser tanto la conformación de un problema cuanto como el de cualquier solución. De hecho, como «es posible componer varias intrigas respecto de los mismos incidentes (los cuales, a su vez, no merecen ya ser llamados los mismos acontecimientos), así siempre es posible tramar sobre la propia vida intrigas diferentes, y hasta opuestas»⁵¹. Tal posibilidad no se clausura jamás en quien vive.

Se comprende que la identidad narrativa no agote la ipseidad del sujeto, bien se trate de un individuo particular o de una comunidad. La complejidad del asunto no impide que quepa decirse que los relatos, incluso los que uno hace y se hace de sí mismo, no son igualmente soportables. No todo es posible ni viable. No se están subrayando con ello los meros límites de la capacidad personal, los históricos, los físicos, los psicológicos, etc. Ni siquiera se alude, sin más, a posiciones de corte esteticista. El cuidado es un efectivo cultivo, una búsqueda práctica, un estilo convincente.

⁴⁹ P. Ricœur, «La vida: un relato en busca de narrador», *art. cit.*, p. 57.

⁵⁰ Cf. «La fonction herméneutique de la distanciation», *art. cit.*, p. 117.

⁵¹ P. Ricœur, *Temps et récit*, III, *op. cit.*, p. 358.

te, adecuado. La identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera, sino en virtud de ese momento decisivo que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de dicha ipseidad. El relato, como recuerda Ricœur, pertenece ya a un campo ético. Corresponde al lector de la propia vida que somos –lector redevenido agente, iniciador de acción– escoger entre las múltiples proposiciones de justicia ética, vehiculadas por la lectura. Es en este punto en el que la noción de identidad narrativa encuentra su límite y debe ligarse a los componentes no narrativos de la formación del sujeto que obra⁵². Se reinstaura de este modo el combate y la lucha *entre* (que preserva el *quien de la cuestión*) el texto y el lector, diálogo polémico y erótico que se sostiene en la necesidad de hacer el relato de una vida, de la que, como vimos, no somos autores en cuanto a la existencia, pero sí coautores en lo relativo al sentido⁵³. El relato forma parte de la vida y su reapropiación nos nutre y reaviva, pero aquí también se da, y se nos ofrece, no sólo lo indigesto, sino también lo indigerible. Retomamos, entonces, el camino de nuestras preguntas. Para Ricœur, el cuidado de sí implica un modo tal de comportamiento que otro pueda *contar* con uno. A fin de que alguien cuente conmigo (*compte sur moi*), soy responsable (*comptable*) de mis acciones ante otro⁵⁴. El término «responsabilidad» reúne las dos significaciones. Y lo hace incorporando la idea de *una respuesta* a la cuestión «¿dónde estás?». Y esta pregunta por el tú («*où est tu?*») se plantea por el otro que me requiere como alguien. La permanencia del «¡heme aquí!» da la cumplida respuesta que dice el cuidado de sí. Es este *cuidar* el que la cuestión *quien* requiere.

En la desnudez que enlaza las preguntas «¿quién soy yo?» y «¡heme aquí!» (que esconde el interrogante) se abre la cuestión, más que dialéctica, de la mutua y viva copertenencia de la identidad narrativa y la identidad moral. Y éste es también un verdadero *ensayo*: «es una dialéctica de la posesión y de la desposesión, del cuidado y del descuido, de la afirmación y de la desaparición de sí»⁵⁵. La decisión y la disposición se involucran en el sentido, funcionamiento y efectos de la palabra, ahora más allá del mero control. Es esa palabra tendida, volcada, dispuesta, perdida... incluso callada que, sin cegarse en otras, es palabra plena, la de quien se hace cargo lo suficiente de sí como para estar dispuesto a obrar; mejor, como para obrar esa disposición en las decisiones efectivas en las que queda «sujeto».

Queda claro que, en tales condiciones, hablar de un tal sujeto que enseño sus actos, de un absoluto poseedor, foco de intención y de sentido, resulta claramente inadecuado. Incluso uno ya dice lo que del otro se dice en él. La atestación hace que ya *sea* por la palabra que se reclama de él, sin que pueda decirse en rigor que otro es dueño de ella. No se trata de un desplazamiento de la posesión. La palabra que se reclama es concretamente la palabra que clama por decirse, aquélla que es voluntad de decirse y que deja ese *se*, no previamente dado, dicho y extraviado como historia contada a merced de la lectura. La atestación es también serenidad (*Gelassenheit*), que no entiende el dejar como pasividad, sino como creación de condiciones de posibi-

⁵² *Ibid.*

⁵³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 191. Trad. cast.: p. 164.

⁵⁴ «Un autre, en comptant sur moi, me rend comptable de mes actes». Ricœur, P., «Fragilité et responsabilité», en P. Van Tongeren et al. (eds.), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adrian Peperzak*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 295-304, p. 297.

⁵⁵ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 198. Trad. cast.: pp. 171-172.

lidad para que algo, en efecto, se diga. Si afirma lo que es, lo hace en tanto que confirmación de lo que, a su vez, es potencia de existir y anhelo de ser (en expresión de Nabert querida por Ricœur). El *es* de «lo que *es*» ocurre, «presenta su devenir» «bajo la forma del libre acaecer contingente», según las conocidas palabras de Hegel⁵⁶. Y no está ya dado sino como un permanente darse. La atestación no se limita, por tanto, a satisfacer la arrogancia de un supuesto sujeto que se ofrece a las necesidades de los otros desde su satisfacción. La atestación es, a la par, convicción de la propia necesidad, tensión por concretarse como alguien. No se reduce a un *quien* que vigila o vela por los efectos de las palabras, antes bien corre su suerte, en el cuidado no sólo por lo que cuida sino por el *quien* que trata de apropiarse —que no adueñarse—, cuyo cuidar es «*cura sui*».

El atestiguar o el testificar de la atestación no lo son de quien ya conoce lo sucedido. Menos aún, de quien es autor de su ocurrir. Es una auténtica prueba. Es cuestión de un experimentarse que empieza por mostrar una determinada disposición y viene a ser una verdadera práctica de sí, un ejercicio que compromete, en cada caso, modos de vivir. No se produce una mismidad del saber y el ejercicio; más bien, es el propio saber el que se juega en su ejercicio. No hay un mero gesto sino, a la par, un fecundo ensayo de uno mismo. Guarda el sabor de algo extremo y límite, una situación que se reclama como momento propicio de la credibilidad, en la que, en efecto, el verdadero ser de uno es su obrar; tal vez aquel hacer en el que ya no se limita a ser uno. En una especie, insistimos, de *parresía*, cuando el ser y el obrar confirman que el obrar no es, sin más, de uno, sino que corresponde a lo que es; es decir, cuando lo es del ser, y la obra no es una excrecencia, sino, antes bien, aquello en lo que se juega la suerte de lo que es⁵⁷.

Por ello, la atestación es entrega que entrega algo. Y no sólo. El testigo se da. El testigo no es propiedad del testigo. No es, sin embargo, un mero mensaje del que cabe desembarazarse. No es algo que uno tiene o le pasa, es aquello en lo que consiste. Es el decirse de lo que se dice, incluso de lo que uno dice, en lo que alguien se dice. Se hace, entonces, la experiencia de una situación que no coincide con lo que se hubiera planificado o con lo que se creería desear. Somos alcanzados, requeridos por una situación que es y que tal vez no debería ser. Se produce algo desconcertante. Aquello que percibimos como deplorable, insostenible, inadmisible, injustificable resulta incorporado como imperativo. Ricœur habla en tales situaciones de «*le fragile*», «no algo sino alguien»⁵⁸. No nos referimos, sin más, a quien se designa a sí mismo como autor de sus propios actos (algo que, en todo caso, no se desconsidera), sino más bien a quien, frágil, es declarado responsable por algún otro, que le vuelve o hace tal, o mejor (y aquí

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 433, 6-7. Trad. cast.: p. 472.

⁵⁷ Los terrenos de una hermenéutica de sí dejan ahora hilos para textos bien conocidos de Michel Foucault. Cf., por ejemplo, *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, París, Gallimard, 1984 (trad. cast.: *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad 3*, México, Siglo XXI, 1987); «Les techniques de soi», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. IV, pp. 783-812 (trad. cast.: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2ª reimp., pp. 45-94); «L'herméneutique du sujet», en *Dits et écrits*, op. cit., pp. 353-365 (trad. cast.: «La hermenéutica del sujeto», en *Anábaseis*, nº 4, 1996/1, pp. 34-48). Cf. al respecto *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994. Sobre una consideración del alcance de este «cuidado», nos hemos detenido más expresamente en «Ocuparte de ti mismo», *Archipiélago*, nº 25, otoño, 1996, pp. 101-108.

⁵⁸ P. Ricœur, «Fragilité et responsabilité», art. cit., p. 296.

Ricœur⁵⁹ trae a Lévinas), le llama a la responsabilidad. Nuevamente es como si algo me sucediera en otro, y yo, más que dejar de ser autor de los míos, viniera a ser también coautor de sus actos. Aquí, en efecto, lo mío es mera opinión (*Meinung*) y ese otro puede, en rigor, ser denominado, y Ricœur así lo considera, mi semejante.

VIII. RETRATO DE SÍ MISMO

Cuando el sujeto «va a lo suyo», descubre que ni siquiera puede en ello reconocerse. Hace la experiencia de no pertenecerse del todo, de no ser tan suyo como para poder identificar lo que propiamente es con lo que es, sin más, de él. De este modo, más que de esa propiedad habrá de hablarse de *apropiación*. Tal apropiación resulta, por tanto, una cierta desposesión, que adopta la forma de una concreta pérdida, ya que más que de una constitución de uno mismo resultaría «más justo decir que el *soi* está constituido por la ‘cosa’ del texto»⁶⁰. Quien dice *quien* lo hace en el modo de la búsqueda, de la identificación, que no es simplemente la identidad con algo ya dado y definido. La identidad narrativa es el permanente proceso de apropiación en el que se ofrece una vida, siquiera en busca de narrador. Una vida de la que ya uno no es autor sino lector —que es otro modo de coautoría—, narrador —que es un modo de lectura—. «¡Heme aquí!» es también un gesto de responsable desposesión, una entrega incluso de lo que a uno le quedaría quizás por hacer según proyectos predefinidos, una pérdida de ciertas expectativas, una reconfiguración del considerado tiempo propio, una activa puesta en espera⁶¹. Contar como alguien *con quien* alguien puede contarse y tramar su narración; y no como un ingrediente, un elemento, un componente, sino un interlocutor, un *con quien* que es contenido y forma constitutivos. Hay, sin embargo, un «*me voici!*» que supone un acontecimiento para el que se descubre en ese decir. Es como si ganara el espacio en el que perderse; o mejor, se reconociera ya en el seno de una conversación. Como si en el «*me voici!*» se dijera un «¡heme aquí!» del lenguaje que sólo gana espacialidad en el cuerpo-palabra de quien se deja (de nuevo, una actividad en busca de relato) decir. «¡Heme aquí!» es ya escuchar.

La apropiación, en este caso, también se corresponde con el ‘hacer propio’ lo que antes era ‘extraño’ que, en opinión de Ricœur, sigue siendo la meta final de toda hermenéutica⁶². Hay una especie de actualización del sentido, y este modo de ser, de hacer, esta acción de leer es un cierto acontecimiento, el de una desposesión de lo que pretende adoptar el privilegiado papel de preceder al *soi*, que queda tejido sin ser un *moi* que se reduce a texto previo⁶³. Tal *apropiación* y tal *actualización* constituyen

⁵⁹ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁰ El problema de la apropiación (*Aneignung*) o de la aplicación (*Anwendung*) en los planteamientos de una hermenéutica más tradicional encuentra su reescritura, más allá de una adecuación a la situación presente del lector, en esta efectiva exposición en la que el sujeto no dispone de la clave. Cf. «La fonction herméneutique de la distanciation», *art. cit.*, pp. 116-117.

⁶¹ «[...] el estar a la expectativa es ya estar atado a una representación y a lo representado. [...] En la espera dejamos abierto aquello que esperamos». M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1959, p. 42. Trad. cast.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989, p. 49.

⁶² Cf. P. Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Madrid/México, Siglo XXI, 1995, p. 103.

⁶³ *Ibid.*, p. 106.

una auténtica *efectuación* de la referencia diferida y no ostensiva de lo que está en cierto modo aún «en el aire». Ello se cumple como acontecimiento en el que, al inscribirse directamente en la letra de lo que el discurso quiere decir, se produce la *apropiación*, el trabajo del texto sobre sí mismo. La tarea es, por tanto, de reactivación del decir *del* texto, un rededir que cumple el destino *del* texto, un interpretar que es el acto *del* texto⁶⁴. El cuidado de sí que el *quien* procura es, ahora, el del tejer de la cuestión que es trabajo del texto en el que se presenta.

Y tal cuestión se reescribe en nuevas preguntas que preservan el espacio de permanentes tareas. ¿Es el cuidado de sí un obrar en el que el sí mismo encuentra, en su problematización, formas y terrenos de dejarse ser, el cumplimiento de su voluntad de decir, y, por tanto, una artística conformación; un sí mismo que no precede definido a su voluntad de decir, sino que consiste en ello? Sólo, en la medida en que se dice, es, y no a la inversa, como cree todavía cierta metafísica. El sí mismo como conversación muestra que el sujeto de tal decir no es el de la voz de algún contertulio que toma la voz cantante y se afina como autor de lo que se dice.

Ello abre la perspectiva inadecuada de un sujeto que impusiera su voz siquiera como resultado, una especie de inadecuado saber absoluto, sobre la pluralidad de voces de cada cual. Éste, a su modo, supondría algún modo de concreción de ese sujeto *de* la conversación. Sin embargo, considerado como la conversación misma que es una riqueza de modos de subjetivación, el denominado sujeto es ya, en cuanto pluralidad de voces, una concretización de la conversación. Es el diferenciarse de y no una mera diferencia; un sujeto de nuevo que hace la experiencia límite de sus límites. Con ello, es experiencia del lenguaje y, efectivamente, el cuidado de sí es cuidado con el lenguaje.

Se ha reconocido como especialmente relevante la caracterización del autorretrato —mejor que autobiografía— atendiendo más a una ausencia, la de relato continuado o de historia sistemática de la personalidad⁶⁵. Esta ausencia de relato continuado no es sin más una insuficiencia. Es una carencia. Más aún, su presentación; la presentación de una ausencia. Esa ausencia cobra materialidad, texto, cuerpo de lenguaje que remite a un cierto retiro. Los rasgos y trazos no son, sin más, parciales o escorados. Dicen todo otro no previamente existente. Tienen más narrador que autor, pero son en efecto vida propia (narradores más que autores); son autobiografía de la ausencia que el relato preserva.

Con ello, el cuidado de sí es autorretrato⁶⁶, no sólo de un sujeto que, como supuesto yo (*moi*), enseño o señorea el relato, sino como el autorretrato que deja (nuevamente ser/decir) sí mismo (*soi*). El cuidado convoca, entonces, a una tarea en la que lo legible da que leer, en la que hay una leyenda que acompaña, como en el autorretrato de Rembrandt, en el que el nombre no figura en ningún interior. En efecto, Rembrandt ha interpretado su imagen en el espejo, recreándola en la tela. La distancia guardada preserva el examinarse. Pero el retrato de uno mismo no sólo va más allá; en cierto modo, provoca un desplazamiento, cuando no se limita a la represen-

⁶⁴ P. Ricoeur, «Qu'est-ce qu'un texte?», en *Du texte à l'action*, op. cit., pp. 137-159. Cf. pp. 153 y 158-159.

⁶⁵ Así lo señala Ph. Lejeune, «L'Autobiographie en France», en *Le pacte autobiographique*, París, Seuil, 1975.

⁶⁶ Cf. M. Beauvoir, *Miroirs d'encre. Rhétorique de l'autoportrait*, París, Seuil, 1980. Cf. Introducción, «Autoportrait et autobiographie», pp. 7-26.

tación del yo y deviene un determinado pintarse, aquél en el que compone una interpretación de sí mismo. En este sentido, «he aquí el acto creador que funda para nosotros, espectadores y aficionados, la identidad de ambos nombres, el del artista y el del personaje. Entre el yo (*moi*), visto en el espejo, y el sí mismo (*soi*), leído en el cuadro, se insertan el arte y el acto de pintar, de pintarse»⁶⁷.

El texto visible (y visto) del *moi* y el texto legible (y leído) del *soi* se preservan en un cierto ocultamiento y desdoblamiento. La acción convoca a un rededir en el que, a la par, se dice uno mismo como otro y en el que uno es otro que interpreta y se interpreta. Ya no basta ver, si bien es necesario hacerlo. *El quien de la cuestión* acoge este juego de la visión y la lectura en la que se dice —se abre—⁶⁸, no sólo la interpretación de sí, sino también la vida posible.

⁶⁷ «Sur un autoportrait de Rembrandt», en P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, París, Seuil, 1994, pp. 13-15, p. 15. Trad. cast.: «Sobre un autorretrato de Rembrandt», en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato*, Madrid, Cuaderno Gris/U.A.M., 1997, p. 24.

⁶⁸ «El surgimiento del decir en nuestro hablar es el misterio mismo del lenguaje: el decir es lo que llamo la apertura, o mejor, la apertura del lenguaje». P. Ricœur, «La structure, le mot, l'événement», en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, pp. 80-97, p. 97.